

Philosophie im Mittelalter

Vortrag in Rostock, 11.1.00

im Rahmen der Ringvorlesung „Einführung in die Philosophie“

1. Einleitung

Ich freue mich sehr über die Gelegenheit zu diesem Vortrag. Wie Sie gehört haben, beginnt damit beginnt meine Arbeit als wissenschaftlicher Assistent in Rostock für die nächsten Jahre.

Wie bei jeder anderen Grossepoche der Philosophiegeschichte, so ist es natürlich auch beim Mittelalter unmöglich, darüber in einer einzigen Vorlesungsstunde auch nur annähernd gründlich, geschweige denn umfassend zu informieren. Das ist jedoch kein Grund, ein Thema auszuklammern. Ein erster Eindruck ist immer schon etwas. Das ist ja die Idee einer Ringvorlesung.

Als ich mir überlegt habe, was ich in *einer* Sitzung zum Mittelalter sagen sollte, hatte ich zunächst den Eindruck, zwei Alternativen zu haben: Entweder einen zeitlichen Grobübersicht zu geben, oder aber *einen* philosophischen Autoren des Mittelalters als Beispiel herauszugreifen. Ideal ist beides nicht: Ein Überblick mit vielen Namen und Daten verkommt leicht zum reinen Name- und Date-Dropping. Und dann wissen Sie zwar, dass dieser oder jener Mensch, dieses oder jenes Datum wichtig war – aber nicht warum. Und wenn ich lediglich ein Beispiel herausgreife, so wissen Sie dann nachher zwar, dass ein gewisser Autor für das Mittelalter exemplarisch ist – aber wiederum nicht, warum. Dazu braucht es einen gewissen Überblick. Das Beste scheint deshalb zu sein, die beiden Ansätze zu kombinieren.

Ich werde daher in einem **ersten Teil** meines Vortrags versuchen, einen Überblick über einige highlights der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zu geben.¹ So etwas ist wiederum nur anhand einer bestimmten Frage sinnvoll, und die Frage, die ich in diesem Zusammenhang stellen möchte, ist einfach: Wann beginnt eigentlich in der Philosophiegeschichte das Mittelalter, wann hört es auf, wo ist sein Zentrum? Ich möchte also nicht eine Liste von grossen Gestalten chronologisch abzuarbeiten, sondern das Zentrum des Mittelalters langsam einzukreisen.

Im **zweiten Teil** möchte ich etwas ausführlicher auf einen Philosophen eingehen, bei dem sich, glaube ich, vieles Interessante an der mittelalterlichen Philosophie in einzigartiger Weise bündelt – thematisch, entwicklungsgeschichtlich wie wissenschaftssoziologisch: Petrus Abaelard. Machen Sie sich keine Sorgen, wenn Sie diesen Namen noch nie gehört haben.

¹ Als einführende Lit. zur Vertiefung des hier Gesagten: Kurt Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1987, i.f. "**Flasch Einf.**"; Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter - von Augustin bis Machiavelli, Stuttgart (Reclam), 1988, i.f. "**Flasch MA**"; Peter Schulthess und Ruedi Imbach, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Ein Handbuch mit bibliographischem Repertorium, Zürich und Düsseldorf (Artemis und Winkler), 1996, i.f. "**S/I**". Flaschs Arbeiten sind sehr lesbar und zweifellos als Expertenmeinung ernstzunehmen, allerdings nicht in allen Punkten unumstritten. Flaschs Gewichtung mittelalterlicher Autoren (die etwa dem Stellenwert Thomas von Aquins m.E. nicht gerecht wird und manche Nebenfiguren überbetont) ist teilweise problematisch.

Abaelard ist tatsächlich viel weniger bekannt als Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin oder William von Ockham. Ich werde daher versuchen, während des kleinen Überblicks über die Rahmendaten zu begründen, warum ich gerade Abaelard herausgreife und nicht einen bekannteren Philosophen.

Zum **Abschluss** werde ich noch ganz kurz ein Beispiel für die sogenannte scholastische Methode aus dem 13. Jahrhundert vorstellen, für deren Entwicklung Abaelard im frühen 12. Jahrhundert einen entscheidenden Anstoss gegeben hat. Ich möchte damit zeigen, wie sich diese Methode im Laufe des Mittelalters entwickelt hat. Es handelt sich dabei um einen kleinen, wenig bekannten Text von Thomas von Aquin.

Falls Sie nochmal etwas nachlesen wollen: ich hänge den Text in den nächsten Tagen hinter meine Homepage und lege ihn in den Semesterapparat. Versuchen Sie jetzt lieber nicht mitzuschreiben, und versuchen Sie nicht, sich bewusst zu merken, was Sie jetzt hören, sondern spazieren Sie einfach in Gedanken ein wenig mit. Jeder von Ihnen dürfte (allein oder mit dem Nachbarn zusammen) inzwischen zwei Blätter Papier vor sich haben:

- einen zeitlichen Orientierungsplan für das Gelände und
- eine Gliederung, an der Sie verfolgen können, wo wir jeweils gerade sind.

2. Historischer Überblick

2.1. Wann ist Mittelalter? als philosophiehistorische Frage

Wann ist eigentlich Mittelalter? Die Auskunft aus dem Geschichtsbuch, das Mittelalter beginne 476 mit der Abdankung des letzten weströmischen Kaisers und ende mit der Entdeckung Amerikas 1492 ist nicht nur zu genau, um wahr zu sein. Sie ist auch philosophiegeschichtlich irrelevant. Denn wenn man sich fragt, wann in der Philosophiegeschichte das Mittelalter beginnt, wann es endet und wann es vielleicht seinen Schwerpunkt hat, so wird man nach einer philosophiehistorischen Eingrenzung suchen müssen und nicht etwa nach einer politischen oder wirtschaftshistorischen.

2.2. Das "dunkle" Zeitalter

Ein erster Versuch, das philosophiehistorische Mittelalter einzugrenzen, könnte sein, zu sagen:

"Das philosophiehistorische Mittelalter ist die für uns dunkle Zwischenzeit der Philosophiegeschichte zwischen klassischer Antike und der Erfindung der neuzeitlichen Subjektphilosophie. Es ist die Zeit, über die man zum Bachelor oder Magister noch nichts wissen muss – eine Epoche für Experten."

Kurz:

Behauptung 1:

Das philosophische Mittelalter beginnt 322 v.Chr. mit dem Tod des Aristoteles, und es endet 1641 mit dem Erscheinen von Descartes' "Meditationen".

Sie werden sagen, dass damit das philosophische Mittelalter grotesk früh beginnt und seltsam spät endet. Das stimmt. Sicher möchte niemand die - allerdings immer noch vernachlässigten - verschiedenen Vertreter der **hellenistischen Lebensphilosophie** von Epikur über die Skepsis bis zur kaiserzeitlichen Stoa, die psychotherapeutischen Philosophen der heidnischen Großstadt, dem Mittelalter zurechnen.²

2.3. Beginnt das philosophiehistorische Mittelalter mit dem Neuplatonismus?

Beim spätantiken Neuplatonismus, etwa bei Plotin, der gegen Ende des 3.Jh.n.Chr. lebte, fängt man vielleicht schon etwas an zu zögern. Und tatsächlich ist der **Neuplatonismus** - wie wir gleich sehen werden - einer der grossen Einflüsse auf das Mittelalter: Mit ihm steht am Ende der Antike eine Philosophie, die eher auf betrachtende Durchdringung als auf Meisterung der Wirklichkeit aus ist, die vor keiner metaphysischen Investition zurückschreckt, die Platz für eine Art Gottheit hat: das ins Nichts herausfliessende „Eine“ (hen); eine Philosophie, die den Bereich des Materiellen als nicht *wirklich* Seiendes abwertet.³

Sie merken schon: Das ist eine ziemlich harte Droge, nichts für sensible Empiristen. Andererseits ist der Neuplatonismus alles andere als schwammig formulierte Esoterik: Plotin bedient sich virtuos der präzisen technischen Fachsprache des Aristoteles; und es fällt auf, dass eine Lieblingsbeschäftigung von Neuplatonikern das Verfassen umfangreicher, teils umdeutender⁴ Kommentare zu den Schriften von Aristoteles war.⁵ Nun ist die Kombination von Technizität und Religiosität, von Liebe zur Metaphysik und Interesse an Aristoteles auch eine Kombination, die viele Texte der mittelalterlichen Philosophie kennzeichnet. Dennoch sind auch die Neuplatoniker sicher noch keine mittelalterlichen Philosophen. Sie sind zwar religiös, aber ihre Gottheit ist unpersönlich, sie sind noch keine Christen. Und das scheint ja doch irgendwie wichtig zu sein.

2.4. Ist das philosophiehistorische Mittelalter das Zeitalter der christlichen Philosophen?

Soll man also sagen:

Behauptung 2:

Das philosophische Mittelalter ist die Ära der christlichen Philosophen.

Sofort stellen sich wieder Probleme:

² Vgl. zu Textausschnitten, Auswahl und Einführung mein Seminar "Philosophie als Psychotherapie - Texte der nachklassischen Antike" im Internet hinter meiner homepage an der WWU Münster unter <http://www.gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/therapy/therapverteil.html>.

³ Es ist nicht einfach, einen Plotin-Text zum Einstieg auszuwählen. Meine Empfehlung: Enneade I,4. Die Standard-Textausgabe ist die zweisprachige Ausgabe mit der Übersetzung von Richard Harder oder die griechisch / englische Loeb-Ausgabe. Für einen Eindruck empfiehlt sich auch die Auswahl "Seele, Geist, Eines" im Meiner-Verlag (Hamburg 1990).

⁴ Ein prominentes Beispiel ist etwa die Umkehrung der ontologischen Rangfolge der Kategorienschrift in der berühmten Einleitung zu ebendieser Schrift von Porphyrios im 3. Jh. (Übersetzung in: Aristoteles, Lehre vom Satz, übersetzt von E.Rohlfes, Leipzig (Meiner), 1920 u.ö.): Bei Aristoteles sind Arten und Gattungen den konkreten Individuen gegenüber nachrangig, bei Porphyrios ist es umgekehrt.

⁵ Vgl. als Einführung zum Projekt, diese Kommentare in nächster Zeit zu übersetzen, die Einführung von Richard Sorabji in: ders. (Hg.), Aristotle Transformed, London 1990.

Erstes Problem: Es gibt nachmittelalterliche christliche Philosophen, denen es ernst damit war, in ihrer Philosophie für das Christentum einen Platz zu haben: Descartes⁶, Leibniz⁷, Locke⁸, Bischof Berkeley, Kant⁹, um nur einige zu nennen. (Wenn Sie jetzt zögern zuzustimmen, so würde ich sagen, Sie lesen diese Autoren anachronistisch).

Zweites Problem: Es gibt sehr bedeutende mittelalterliche Philosophen, die keine Christen waren: **Ibn Sina** (latinisiert: Avicenna), **Ibn Rushd** (latinisiert: Averroes), **Moses Maimonides**. Sie haben ihre Texte im 11. und 12. Jahrhundert nicht auf Latein, sondern auf hocharabisch verfaßt, haben sie in arabischen oder hebräischen Buchstaben notiert, in Bagdad, in Kairo, in Cordoba im muslimischen Spanien, und sie wurden später ins Lateinische übersetzt.

Es ist bekannt, dass Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert den Heiden Aristoteles einfach den *philosophus* nennt, als gäbe es neben Aristoteles keine anderen Philosophen. Weniger bekannt mag sein, dass er den Moslem Averroes, den er oft zitiert, einfach den *commentator* nennt, so sehr rangiert Averroes für Thomas vor allen anderen Kommentatoren der aristotelischen Schriften.¹⁰ Ich lasse es mit schlechtem Gewissen bei dieser kurzen Erwähnung.¹¹

Drittes Problem: Charakterisieren wir das philosophische Mittelalter als Ära der christlichen Philosophen, so können wir nicht umhin, schon Augustinus und den etwas weniger bekannten Boethius dem Mittelalter zuzuschlagen. Und damit wird es richtig knifflig. Man wird zunächst zögern: Augustinus lebte von 350 bis 430 im (damals weitgehend christianisierten) Nordafrika und in Italien, also während der letzten Jahrzehnte des weströmischen Reiches. Und Boethius arbeitete etwa 100 Jahre später während der Völkerwanderungszeit als hoher römischer Verwaltungsfunktionär des ostgotischen Königs in Italien. Das ist eigentlich jeweils zu früh fürs Mittelalter. Doch beide sind christliche Autoren - Augustinus sehr explizit, Boethius weniger explizit - die das Mittelalter zutiefst beeinflusst haben.

Augustinus, in einem heidnisch-christlichen Multikulti-Haushalt aufgewachsen, im Brotberuf Rhetoriktrainer, entscheidet sich erst mit 33 Jahren eindeutig fürs Christentum und wird später Bischof.¹² Warum er Christ wird, schildert er in den "Confessiones", seinen

⁶ Man vergleiche schon den vollen Titel der Meditationes: "Meditationen über die Erste Philosophie, in denen die Existenz Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen wird".

⁷ Ich verstehe nicht, wie Bertrand Russell darauf kommt, Leibniz habe seine Theodizee und seine Monadologie nicht wirklich ernst gemeint (History of Western Philosophy, London 1995 [1946¹], S.563).

⁸ vgl. Essay concerning Human Understanding, IV 10, aber auch die - im Gegensatz zu Hobbes' "Leviathan" - eben religiöse Begründung der politischen Philosophie in der 2nd Treatise on Government (Textausschnitt unter: <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/empiricists/locke2t.htm>)

⁹ Vgl. z.B. Kritik der praktischen Vernunft AA 124 (1. Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, Abschnitt V "Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft").

¹⁰ Über Maimonides ist überall in der jüdischen Welt noch heute der Spruch bekannt "Von Moses [dem biblischen Gesetz-"geber"] bis Moses [Maimonides] war keiner so [weise] wie Moses [Maimonides]".

¹¹ Mehr Informationen bei Flasch MA, S. 262 - 298, und in den entsprechenden Artikeln bei F.Niewöhner (Hg.), Klassiker der Religionsphilosophie, München (Beck) 1995.

¹² Zur Biografie: Originaltext Conf. I - IX mit Stellenangaben und Beispieltexen zusammengefasst im Internet <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/therapy/confessiones.html>; ausserdem: Kurt Flasch, Augustin, Einführung in sein Denken, Stuttgart (Reclam) 1994²; Vorwort von E.L. Grasmück in: Augustinus, Bekenntnisse lat./dt., übersetzt v. J.Bernhart, Frankfurt a./M. (Insel) 1987 [1955].

Bekenntnissen, einer hochemotionalen persönlichen wie intellektuellen Autobiografie in Form eines 500 Seiten langen Gebetes. Er nimmt sich selbst wichtig wie niemand zuvor - aber als einer, der Sünden begeht. Er zögert lange, Christ zu werden, denn er will eine einsehbare, begründbare, stringente Religion - was ein Mysterium im Kern nicht ausschliesst,¹³ aber widerspruchsfrei sollte die Sache schon sein. Für Augustinus stellt sich damit ein Problem, das alles andere als einfach zu lösen ist (über neuere Lösungsversuche biete ich übrigens nach Semesterende ein Blockseminar an; die Vorbesprechung findet im Anschluss an diesen Vortrag im Institut für Philosophie statt). Das Problem lautet in Kürze:

Dass Gott *alles* geschaffen hat, scheint zu implizieren, dass er auch das Schlechte geschaffen hat, was dem Dogma zu widersprechen scheint, dass Gott vollkommen gut ist.¹⁴

Augustinus sucht für sich nach einer rationalen Lösung. Und er findet sie nicht in der Bibel, sondern, wie er selbst berichtet, in Schriften der Neuplatoniker.¹⁵ Sie lautet, stark verkürzt:

Gott hat alles geschaffen, *insoweit* es gut ist, und alles ist ein klein wenig gut, insoweit es von ihm geschaffen ist; insoweit es schlecht ist, ist es defizitär, unvollkommen. Ein Defizit an Gutem (*privatio boni*)¹⁶ ist ja aber eigentlich gar nichts, was geschaffen wird, wenn ein Ding geschaffen wird, sondern etwas, was daran fehlt. Was an einem Ding schlecht ist, hat Gott also nicht geschaffen.¹⁷

Darüber kann man länger reden, und einige Einwände liegen sofort sehr nahe. Worauf es mir hier ankommt ist nur, dass man hier sieht: Augustinus kennt die antike Philosophie und stellt daher als Interpret des Christentums philosophische Ansprüche. Er bedient sich der Philosophie zur Klärung theologischer Positionen. Betreibt er eigentlich Theologie oder Religionsphilosophie? Die Frage ist in bezug auf Augustinus sinnlos. So wird es im ganzen Mittelalter bleiben.

Ein weiteres Beispiel für diese Verflechtung von Theologie und Philosophie: Eine befriedigende theologische Interpretation des ersten Satzes der Bibel "Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" ist für Augustinus nicht ohne eine philosophische Theorie der Zeit zu haben: das berühmte 11. Buch der *Confessiones* mit seiner subjektiv angehauchten Charakterisierung der Zeit als "Abstand im Geist" (*distentio animi*)¹⁸. Auch philosophisch betritt er mit seiner Genesis-Interpretation ziemliches Neuland: der Gedanke einer Schöpfung aus dem totalen Nichts wird in der klassischen griechischen Antike meines Wissens schlicht nicht gedacht.¹⁹

¹³ Vgl. Conf. VII 21, 27.

¹⁴ Vgl. z.B. Conf. VI 3, 5; VII 5, 7.

¹⁵ Conf. VII 9,13.

¹⁶ Conf. III 7,12 u.ö.

¹⁷ Conf. VII 12, 18. Mit der Interpretation bei Flasch, Augustin, S. 110 stimme ich nur zum Teil überein.

¹⁸ Conf. XI 26, 33.

¹⁹ Auch der Schöpfungsmythos in Platons "Timaios" geht davon aus, dass die Ideen (vgl. 27c-29d) und das Raum/Materie-Feld (vgl. 52d) schon vorhanden sind. Beim Schöpfungsbericht des AT mag man im Zweifel sein: Wenn zumindest schon ein Tohuwabohu vorhanden war, so ist auch hier kein Gedanke an eine radikale Schöpfung aus dem Nichts zu finden. Doch der gehört sowieso nicht zur klassischen griechischen Antike.

Wie wichtig Augustinus' Christentum für Anspruchsvolle im weiteren Verlauf des Mittelalters war, sieht man nicht nur daran, wie oft er direkt zitiert wird. Man sieht das auch daran, dass es eine bestimmte Qualifikationsstufe für einen Universitätsdozenten der Theologie bzw. Philosophie im 13. Jahrhundert war, die sogenannten **Sentenzen des Petrus Lombardus** kommentieren zu können. Denn bei diesem Buch handelt es sich einfach um einen handlichen Sampler von besonders wichtigen Kirchenväter-Stellen, der zum bedeutendsten Teil aus Augustinus-Zitaten besteht.²⁰

Boethius, der zweite grosse Wegbereiter der mittelalterlichen Philosophie hat zum einen dadurch gewirkt, dass er den Grundstock der im Mittelalter bekannten Aristoteles-Texte über das Ende der Antike hinweggerettet hat, indem er z.B. Aristoteles' wichtigste logische Schriften ins Lateinische übersetzt und kommentiert hat.²¹ Der grosse Aristoteles-Boom im 13. Jahrhundert,²² als sehr viel mehr Schriften ins Bewusstsein der westlichen Universitäten rückten, übersetzt und kommentiert wurden, ist Ausweitung einer Tradition, nicht deren Begründung. Es ist Boethius, der dafür verantwortlich ist, dass sich mittelalterliche Philosophen überhaupt für die aristotelische Logik und Sprachphilosophie interessieren konnten - wie sie es dann ja ausgiebig getan haben.

Zum anderen hat Boethius durch ein Büchlein gewirkt, das er um 525 im Gefängnis geschrieben hat, kurz bevor er aus etwas undurchsichtigen politischen Gründen hingerichtet wurde. Es heisst "Trost der Philosophie" und berichtet eine Traumvision, in der die Philosophie persönlich als eine etwas rätselhafte Dame auftritt und Boethius durch - wiederum stark neuplatonisch geprägte - Argumentation Trost spendet. Auch Boethius ist sehr anspruchsvoll und lässt sich nicht mit frommen Sprüchen abspeisen. Das führt dazu, dass am Ende der *Consolatio Philosophiae* eine (im Neuplatonismus angedeutete, in der klassischen Antike unbekannt)²³ Konzeption der Ewigkeit steht: Ewigkeit wird nicht als unendlich lange Zeit²⁴, sondern als zeitlose mit einem Male vor Augen stehende Gegenwart gedacht.²⁵ Das (viel später entstandene) Schlagwort für diese Konzeption: *nunc stans*, stehendes Jetzt.²⁶

Was Augustinus zur Schöpfung und Boethius zur Ewigkeit zu sagen haben, mag man als Ausdruck derselben Tendenz zu einer sehr radikalen Unterscheidung von Zeitlichem und Jenseits der Zeit sehen; damit wird ein Akkord angeschlagen, der das ganze Mittelalter hindurch nachklingt.

²⁰ S / I S. 551.

²¹ Zu Boethius vgl. die Einleitungen zu den Ausgaben von O. Gigon (München / Zürich (Artemis) 1969, Übers.: E. Gegenschatz), E. Neitzke (Frankfurt a./M. 1997 Vorwort: E.L.Grasmück) oder K.Büchner (Stuttgart (Reclam) 1997 [1971]). Eine Zusammenfassung der *Consolatio Philosophiae* mit Textausschnitten findet sich im Internet unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/therapy/consolatio.html>.

²² S / I S.145.

²³ Vgl. Artikel "Jetzt" im von J.Ritter herausgegebenen Historischen Wörterbuch der Philosophie (was dort über den Neuplatoniker Proklos steht, ist m.E. allerdings nur z.T. richtig); vgl. auch meinen Artikel "nyn" (Jetzt) in: C. Rapp. / C. Horn (Hg.): *Lexikon Antike Philosophie*, München (Beck) (erscheint demnächst).

²⁴ Diese wird statt mit dem Wort *aeternitas* mit dem Wort *sempiternitas* bezeichnet, vgl. Boethius, *De trinitate*, Abschnitt 4.

²⁵ Boethius, *Consolatio Philosophiae*, 5. Buch, 6. Prosa: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

²⁶ vgl. wie Fussnote 23. Der Ausdruck *nunc stans* ist durch Suche in der bis ins frühe 13. Jh. reichenden *Patrologia Latina Database* nicht belegbar.

Das Mittelalter hat zum "Trost der Philosophie" denn auch nicht etwa gemeint, Trostspenden sei eine Sache der Religion und nicht des Argumentes. Ganz im Gegenteil: Das Buch war für mittelalterliche Verhältnisse ein Mega-Seller, der in ganz Europa in der enormen Zahl von mehreren hundert Abschriften verbreitet war!²⁷

Sie sehen also, es gibt gute Gründe, Augustinus und Boethius als Väter der mittelalterlichen Philosophie anzusehen, und deshalb habe ich auch inhaltlich gerade relativ viel zu ihnen gesagt. Ich habe mich gefragt, was eigentlich dagegen spricht, sie als mittelalterliche Philosophen einzuordnen, warum ich zögere, obwohl man diese Einordnung vornehmen könnte (in vielen Philosophiegeschichten geschieht das auch). Ich glaube, dass wenigstens dreierlei dagegen spricht:

1. Grund: Sind Augustinus und Boethius mittelalterliche Philosophen, so weist die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie eine sehr seltsame Struktur auf: die mittelalterliche Philosophie beginnt dann nämlich mit einem Höhepunkt, um für mindestens 500 Jahre in fast absolute Funkstille zu versinken. Denn bis zum 11. Jahrhundert wird nach Boethius nichts wirklich Wichtiges geschrieben. Man findet ein paar Namen, die Sie von mir aus sofort wieder vergessen können: **Alkuin**, den Kultusminister Karls des Grossen, und zur selben Zeit einen irischen Mönch namens Johannes Scotus **Eriugena**.²⁸ Das nächste grosse Ereignis der Philosophiegeschichte (ich komme gleich darauf), findet nicht vor 1080 statt.

2. Grund: Augustinus und Boethius sind zwar Christen, die Philosophie betreiben, aber sie gehören weder einem Mönchsorden an, noch sind sie im Fach Philosophie oder Theologie an einer Universität beschäftigt oder haben überhaupt einen nach einem geregelten Studienverlauf und Examen vergebenen akademischen Grad. Woher auch? Weder Boethius noch Augustinus' Umfeld ist das Kloster oder die mittelalterliche Universitätsstadt. Aber gerade das würde sie zu absolut untypischen mittelalterlichen Philosophen machen.

3. Grund: Augustinus und Boethius schreiben das späte klassische Latein als Muttersprache, nicht das mittelalterliche Latein als Fach- und Verständigungssprache. Sie schreiben gestenreiche spätantike Prosa, die bei Boethius etwas gedreht herüberkommt, bei Augustinus dagegen eine umwerfende, jedes klassische Latein zum Verblässen bringende Wirkung hat.

2.5. Das philosophiehistorische Mittelalter als Zeitalter der Scholastik

2.5.1. Charakterisierung des philosophischen Mittelalters in Europa über Sprache und sozialen Kontext

Es könnte sein, dass wir so unversehens auf eine weitere mögliche Charakterisierung des philosophischen Mittelalters gekommen sind - von seiner Sprache und seiner sozialen Organisation her. Man könnte ja behaupten:

²⁷ F. Klingner berichtet in seinem Vorwort zur Reclam-Ausgabe (Büchner), S.39, Anmerkung 6, von 400 erhaltenen (!) Abschriften, vgl. zur Verbreitung auch Flasch MA, S.59.

²⁸ Vgl. die Passagen zu beiden Autoren in Flasch, Einf. Kap. I und III, sowie S / I S. 82-89.

Behauptung 3:

Das philosophische Mittelalter ist die Ära der verschulten Philosophie in den mittelalterlichen Latein sprechenden Universitäten und Klöstern.

Nimmt man das als *umfassende* Definition, so stimmt es natürlich wieder nicht. Der arabische Raum ist ein Gegenbeispiel. Aber in bezug auf Europa ist diese Charakterisierung vielleicht bisher die brauchbarste. Nicht umsonst würde dann die mittelalterliche Philosophie als verschulte Philosophie, als *Scholastik*, bezeichnet - wie es ja oft global geschieht.

2.5.2. Das mittelalterliche Latein

Es lohnt, sich angesichts von Behauptung 3 zu fragen: Was ist eigentlich mittelalterliches Latein für eine Sprache? Schränkt man die Betrachtung auf Fachtexte ein, so kann man sagen: der Satzbau, der ganze Duktus wirkt englischer, französischer, deutscher als klassisches Latein: ein Hauptsatz, ein Anschluss mit *quod* als verbindendes "dass", Punkt; erfreulicherweise (denn längst nicht alles Interessante ist übersetzt). Gewöhnungsbedürftig ist dagegen jede Menge Fachterminologie, bis hin zur "semiformalen" Ausdrucksweise der Logiker des 14. Jahrhunderts.

Mittellatein wurde im Umkreis der mittelalterlichen Universität natürlich auch *gesprochen* und nicht nur geschrieben. Und zwar zu jedem Thema.²⁹ Die Studenten aus verschiedensten europäischen Ländern an der wichtigsten Universität des Mittelalters sprachen auch in der Taverne Latein miteinander - das **Quartier Latin** in Paris hat seinen Namen daher, dass man dort kaum Französisch hörte. Vielleicht ist es als kurze Charakterisierung ganz gut zu sagen: das mittelalterliche Latein war eine quicklebendige Gelehrtensprache.

2.5.3. Das Ende der mittelalterlichen Philosophie als Scholastik

Die Charakterisierung der mittelalterlichen Philosophie in Europa als klösterlich-universitäre Schulphilosophie in mittelalterlichem Latein hat den Vorteil, auch indirekt darauf hinzuweisen, wann das philosophiehistorische Mittelalter zuende geht:

Man könnte nämlich sagen: ein Anzeichen dafür, dass es mit dem philosophiehistorischen Mittelalter ab dem 15. Jahrhundert zuende geht, ist, dass sich die **Humanisten** der Renaissance bewusst von der mittelalterlichen Gelehrtensprache absetzen. Jeder mittelalterliche Logikdozent hätte den Lieblingsspruch Albert Einsteins unterschrieben, man solle die Eleganz Sache der Schneider und Schuster sein lassen.³⁰ Die Humanisten dagegen wollten sich auf Latein elegant ausdrücken, hatten also ein ganz anderes Ziel, und dafür griffen sie auf das klassische Latein von Cicero und co. zurück.³¹ Mittelalterliches Latein war damit für sie von gestern.

Man sollte aber vorsichtig sein, das philosophische Mittelalter zu früh enden zu lassen:

²⁹ Man denke nur an die - allerdings eher dem klösterlichen als dem universitären Umfeld entstammenden - Carmina Burana.

³⁰ Albert Einstein, Über die speziell und die allgemeine Relativitätstheorie, Braunschweig (Vieweg) 1917, Vorwort, S. V in Anlehnung an den Physiker Ludwig Boltzmann.

- Mit einem sehr späten Text wie den "Metaphysischen Disputationen" des spanischen Jesuiten Francisco **Suarez** wird im späten 16. Jahrhundert noch einmal schulphilosophisch Bilanz gezogen.
- Vielleicht ist selbst Descartes "scholastischer" als seine Selbstdarstellung als Neuerer es nahelegt.
- Wenn es zum guten Ton eines britischen Empiristen des 17. Jahrhunderts gehört, ein wenig auf *den* "schoolmen" herumzuprügeln (konkreter wird es eigentlich nie),³² so bin ich gar nicht sicher, ob damit Philosophen des 13. oder 14. Jh. gemeint sind. Viel wahrscheinlicher handelt es sich bei den "schoolmen" noch um Zeitgenossen, und beim **schoolmen-bashing** geht es darum, die eigene Schul- und Studienzeit aufzuarbeiten.

Man sieht: Das philosophiehistorische Mittelalter verebbt in die Neuzeit hinein, und möglicherweise schlägt es einige sehr lange Wellen. Man sollte sich darüber ebensowenig wundern wie darüber, dass einige der schönsten Werke des gotischen Baustils wie die King's College Chapel in Cambridge oder das Hieronymus-Kloster von Belem bei Lissabon im 16. Jahrhundert entstanden sind, während in Italien die Renaissance fast schon wieder vorbei war.

Allerdings wird man sagen können: Grosse neue Impulse gingen von der klösterlich-universitären lateinischsprachigen Schulphilosophie seit etwa Mitte des 14. Jahrhunderts nicht mehr aus - auch wenn das vielleicht in Einzelfällen (z.B. **Nikolaus von Cues** im 15. Jh.³³) etwas ungerecht ist.

2.6. Der Schwerpunkt des philosophiehistorischen Mittelalters

2.6.1. Die zentrale Epoche: 1080 - 1330

Die vorgeschlagene Charakterisierung des philosophiehistorischen Mittelalters in Europa als klösterlich-universitäre Schulphilosophie passt gut mit einem bemerkenswerten Phänomen zusammen, das ich den "Schwerpunkt des Mittelalters" nennen möchte: Obwohl das Mittelalter allgemein ungefähr ein Jahrtausend umfasst, entstehen die wesentlichen Texte der europäischen Philosophie des Mittelalters fast ausnahmslos während einer Epoche von nur etwa 250 Jahren. Diese Epoche lässt sich zwischen etwa 1080 und 1330 ansetzen, und die wichtigen Texte, die in dieser Epoche entstehen, *sind* eben klösterlich-universitäre Schultexte. Das erklärt auch, warum es sich dabei von der Textsorte her zumeist um Logiklehrbücher, zusammenfassende Unterweisungen (sogenannte "**Summen**"), und Kommentare klassischer Texte handelt.

2.6.2. Der Beginn der zentralen Epoche: Anselms Argument

Der Beginn der zentralen Epoche des philosophischen Mittelalters um 1080 ergibt sich dadurch, dass ungefähr in diesem Jahr ein ca. eine Druckseite langer Text entstand, der bis heute nicht aufgehört hat, die Philosophen zu faszinieren: der sogenannte "ontologische

³¹ Vgl. S / I S. 285-293, bes. S. 287.

³² Vgl. z.B. Hobbes Leviathan Teil IV, Kap.46.

³³ Lit.: Kurt Flasch, Nikolaus von Cues, Frankfurt a./M. (Klostermann) 1998 T.Borsche, Nik.v.Kues in: Niewöhner (Hg.), S. 242-258.

Gottesbeweis" des **Anselm von Canterbury**.³⁴ Ich hätte als etwas ausführlicher zu behandelndes Beispiel diesen Text herausgreifen können. Man kann sehr viel dazu sagen:

- zur Frage, als was Anselm diesen Text selbst gesehen hat - ob lediglich als einsehende Bestätigung eines bereits vorhandenen Glaubens oder aber als Argument, angesichts dessen Atheist zu sein, schlicht irrational wäre -;
- zur (umstrittenen) logischen Struktur des Argumentes, die viel komplizierter ist, als man zunächst meint;
- zu den Schwächen des Argumentes.

Ich habe mich dagegen entschieden, weil mir der Text gerade aus dem Grund, der ihm über die Jahrhunderte die Rezeption gesichert hat, für das Mittelalter untypisch erscheint: Es handelt sich dabei um ein Argument für die Existenz Gottes, das auf jegliche Fachterminologie und jeglichen Hinweis auf Autoritäten verzichtet.³⁵ Ich lasse es bei einer sehr kurzen Skizze meiner persönlichen Lesart des Argumentes:

- (1) Auch ein Atheist akzeptiert, dass man das Wort "Gott" ersetzen kann durch die Wortfolge "dasjenige, worüber hinaus sich nichts Vollkommeneres mehr vorstellen lässt".
- (2) Nun gilt grundsätzlich folgendes: Angenommen, ich stelle mir einen Gegenstand x als etwas vor, das ich mir nur vorstelle (als imaginären Gegenstand also).
- (3) Angenommen, ich stelle mir dann vor, ich hätte mir x statt wie in (2) als wirklich existierend vorgestellt.
- (4) So gilt: Ich hätte mir x im zweiten Fall (=3) als vollkommener vorgestellt als ich es mir im ersten Fall (= 2) vorgestellt habe.
- (5) Normalerweise ist man dadurch, das man sich auf die Definition eines Ausdrucks einigt, noch längst nicht darauf festgelegt, dass ein der Definition entsprechender Gegenstand in der Wirklichkeit existiert. Denn normalerweise ergibt sich bei einer konkreten Einsetzung in (2) bis (4) kein Widerspruch.
- (6) Aber im Falle der Definition des Wortes "Gott" passiert etwas Seltsames:
- (7) Angenommen, ich stelle mir dasjenige, worüber hinaus sich nichts Vollkommeneres mehr vorstellen lässt, als etwas vor, das ich mir nur vorstelle (also als bloss imaginär).
- (8) Angenommen, ich stelle mir dann vor, ich hätte mir dasjenige, worüber hinaus sich nichts Vollkommeneres mehr vorstellen lässt, statt wie in (7) als wirklich existierend vorgestellt.
- (9) So gilt: Ich hätte mir im zweiten Fall (= 8) dasjenige, worüber hinaus sich nichts Vollkommeneres mehr vorstellen lässt, als vollkommener vorgestellt, als ich es mir im ersten Fall (=7) vorgestellt habe.
- (10) Aber schon im ersten Fall habe ich mir doch dasjenige vorgestellt, worüber hinaus sich nichts Vollkommeneres mehr vorstellen lässt! Es liegt also ein Widerspruch vor.
- (11) Also muss die Annahme in (7) falsch sein: Ich kann mir dasjenige, worüber hinaus sich nichts Vollkommeneres mehr vorstellen lässt, gar nicht als etwas vorstellen, das ich mir nur vorstelle. Also: Es ist unmöglich, von Gott anzunehmen, seine Existenz sei bloss imaginär.

³⁴ Textausgabe: Kurt Flasch (Hg.), Kann Gottes Nichtsein gedacht werden?, Mainz 1989. Textausschnitte im Internet unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/mittelalter.html>.

Zu den wichtigsten Stationen der Rezeptionsgeschichte vgl.

<http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/GOTTESB.html>.

³⁵ Der Verrückte (insipiens) des Psalm-Zitats ist nur thematischer Aufhänger.

Es macht nichts, wenn Ihnen das Argument nicht sofort völlig klar ist. Ich möchte nicht zuletzt darauf hinweisen, dass simple Drei-Zeilen-Rekonstruktionen des Arguments, wie sie sich zuhauf finden, der Sache nicht gerecht werden.³⁶ Zur Beunruhigung der anwesenden Atheisten möchte ich sagen, dass ich dieses Argument für formal völlig in Ordnung und obendrein für ziemlich genial halte. Zur Beruhigung möchte ich hinzufügen: Ich glaube, Zeile (4) ist falsch.

Übrigens haben sich schon im Mittelalter längst nicht alle Philosophen von Anselm überzeugen lassen. Anselm selbst hat bereits darauf bestanden, dass sein Argument grundsätzlich immer zusammen mit einer kritischen Reaktion eines gewissen **Gaunilo** sowie seiner sehr höflichen Entgegnung darauf abgeschrieben werden sollte.³⁷ Schon zu Lebzeiten gab es also Kritik. Und auch Thomas von Aquin hat Anselms Argument kritisiert. Gleich am Beginn seiner beiden grossen Summen bringt er dann selbst fünf andere, ebenfalls problematische Argumente für die Existenz Gottes vor (**quinque viae**):³⁸ Die Frage "Existiert Gott überhaupt?" durfte also nicht nur, sie musste am Beginn eines grundlegenden Werkes gestellt und vernünftig beantwortet werden.

2.6.3. Das Ende der zentralen Epoche: 1328

Anselms Argument markiert den Beginn der zentralen Epoche der mittelalterlichen Philosophie. Wenn ich ihr Ende auf 1330 angesetzt habe, so war das etwas ungenau. Genauer gesagt möchte ich dafür plädieren, dass diese Epoche mit dem Jahr 1328 endet und dies aufgrund zweier Ereignisse am Papsthof von Avignon:

1) Der unter dem Namen Meister Eckhart bekannte Philosoph und Prediger stirbt 1328 während der Vorbereitungen zu einem Prozess, in dem es darum gehen soll, ob er - in seinen lateinischen Werken wie auch in seinen mittelhochdeutschen Predigten - ketzerische Meinungen vertreten hat. (Der Prozess findet nach seinem Tod statt, - schliesslich geht es um die *Sache!* - und eine ganze Reihe von Thesen wird für ketzerisch erklärt).

2) Der englische Mönch William von Ockham, der eine wichtige Position im erst relativ kurz zuvor gegründeten Bettelorden der Franziskaner bekleidet, flieht während der (sich etwas bedrohlich entwickelnden) Verhandlungen um den Status der Franziskaner aus Avignon und bittet in München beim notorisch papstfeindlichen Herzog Ludwig von Bayern um politisches

³⁶ Treffend Fritz Mauthner (Artikel "Cogito ergo sum" im "Philosophischen Wörterbuch", Leipzig 1922² [1910], Bd.1 S.258): "So unsäglich albern, wie ich [den Beweis für das Dasein Gottes, der den Namen des ontologischen Beweises führt,] noch als Schüler vortragen hörte und wie ich ihn auswendig lernen sollte (Gott ist das allervollkommenste Wesen, zur Vollkommenheit gehört auch Dasein; also existiert Gott) ist die Fassung nicht gewesen, die ihm sein Väter gaben, weder die ältere und sehr feine Fassung bei Anselm von Canterbury, noch die neuere Fassung bei Descartes; sonst hätte Kant zu seiner prachtvollen Widerlegung [...] nicht seinen ganzen Scharfsinn aufzuwenden brauchen..."

³⁷ Informationen zur Kontroverse und der vollständige Text von Gaunilo in: Flasch (Hg.), Kann Gottes Nichtsein gedacht werden?; Textausschnitt von Gaunilo unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/GOTTESB.html>.

³⁸ Text im Internet unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/mittelalter.html>.

Asyl; er hört dort auf, theoretische Philosophie zu betreiben und befasst sich für den Rest seines Lebens mit politischer Philosophie.³⁹

Beide, Eckhart und Ockham, hätte ich - ebenso wie Anselm - gerne ausführlicher behandelt, habe mich aber wiederum dagegen entschieden. Ein paar Worte trotzdem.

Eckhart ist ein faszinierender, aber auch komplizierter Autor. Meist bekommt er das Etikett "Mystiker" verpasst, und das ist insofern gerechtfertigt, als er einerseits die Tradition der sogenannten **negativen Theologie** fortsetzt, indem er oft betont, über Eigenschaften Gottes liesse sich eigentlich gar nichts sagen (ich bin nicht sicher, ob er das ganz durchhält); andererseits steht im Zentrum vieler seiner Texte eine ekstatische Einswerdung des eigenen Innersten, das er zuweilen "Seelenfünklein"⁴⁰ nennt, mit Gott, was zu - auch für andere Mystiker⁴¹ typischen - auf unvorbereitete Ohren etwas grössenwahnsinnig wirkenden Aussagen führt. Kostprobe, zitiert in der päpstlichen Urteilsbegründung von 27. März 1329:

Wir werden völlig umgebildet zu Gott und in ihn verwandelt; [...]So werde ich in ihn verwandelt, daß er mich hervorbringt als sein eigenes, einiges, nicht etwa ähnliches Wesen; beim lebendigen Gott, es ist wahr, daß hier kein Unterschied ist. [...] Ich dachte neulich darüber nach, ob ich wohl von Gott etwas empfangen oder erwarten möchte. [Aber] wo ich der von Gott Empfangende wäre, da stünde ich unter ihm oder ihm nach wie ein Diener oder Knecht, und er als Geber wäre der Herr - aber so darf es nicht sein im ewigen Leben.⁴²

Kein Wunder, dass die Amtskirche etwas beunruhigt war (die Prozessakten zeigen übrigens, dass der Prozess, etwa was Übersetzungsprobleme aus dem Mittelhochdeutschen ins Lateinische angeht, sehr sorgfältig geführt wurde; man nahm solche Vorwürfe nicht leicht). Zusätzlich wird Eckhart - offenbar nicht völlig zu Unrecht - vorgeworfen, er habe das Universum für ewig erklärt und damit die Schöpfung geleugnet;⁴³ dass das Ärger geben musste, war eigentlich seit 1277 klar⁴⁴, als diese Ansicht schon einmal in Paris in einer berühmten Lehrverurteilung als ein wenig *zu* aristotelisch verboten worden war (das kam auch vor!).

Man übersieht bei Eckhart allerdings leicht, dass er mit allen Wassern der mittelalterlichen Logik gewaschener Universitätsdozent war und seine Thesen argumentativ in der Schulphilosophie verankert. Manchmal sind Predigten Eckharts wie Kippbilder, je nachdem

³⁹ Lit.: Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, lat./dt., hg., übersetzt und kommentiert von Ruedi Imbach, Stuttgart (Reclam 8239), 1984; Jan P. Beckmann, Wilhelm von Ockham, München (Beck), 1995.

⁴⁰ Vgl. bei Heribert Fischer: Meister Eckhart, Freiburg / München (Alber), 1974, die Aufzählung, wo überall Eckhart das unter seinem Namen berühmte Bild vom Seelenfünklein benutzt: Es gibt nicht *die* Seelenfünklein-Predigt Eckharts. Ein Beispiel für eine Predigt Eckharts (Deutsche Predigt 20b) findet sich im Internet unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/ECKHART.html>. Eine weitere, stärker theoretisch gehaltene und noch berühmtere Predigt, in der Eckhart das Bild vom Seelenfünklein benutzt, die deutsche Predigt Nr.48, findet sich in neuhochdeutscher Übersetzung in: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, hrsg. v. Rüdiger Bubner, Bd. 2 "Mittelalter" hrsg. v. Kurt Flasch, Stuttgart (Reclam) 1982, S.452-455.

⁴¹ Dazu absolut lesenswert: Artikel "Mystik" in Mauthners Philosophischem Wörterbuch.

⁴² nach J. Bernhart, Deutsche Mystiker Bd. III, hrsg. u. übersetzt von Joseph Bernhart, München (Kösel) 1914, S.193ff (dort auch der lat. Text). Lit.: Loris Sturlese, Meister Eckhart, in: Friedrich Niewöhner (Hg.), Klassiker der Religionsphilosophie, München (Beck), 1995, S.226-241.

⁴³ Vgl. Punkt 2 in der Zusammenstellung bei Bernhart.

⁴⁴ Zur Lehrverurteilung von 1277 vgl. z.B. die Reclam-Textsammlung zum Mittelalter (vgl. FN 1), S.352-362, (mit Textausschnitten) und S / I S.199.

welche Fassung man liest: Wo in der lateinischen Fassung etwa *essentia*, Essenz, Wesen stehen mag, trifft man in der deutschen auf eine geniale Wortschöpfung wie *istichheit*.⁴⁵ Liest man die lateinische Fassung, so denkt man: "Schulphilosophie"; liest man die mittelhochdeutsche Fassung, so denkt man dann schnell, vielleicht oft zu Unrecht: "Mystik".

Auch zu **Ockham** würde ich gerne mehr sagen. Er ist die grösste Einzelgestalt unter den spätmittelalterlichen Logikern, die auch als Kollektiv Beachtliches geleistet haben. Ich sage bewusst nichts zur formalen Logik und Sprachphilosophie des 13. und 14. Jahrhunderts, die besonders intensiv in England betrieben wurde. Sonst gerate ich ins Schwärmen und rede noch zwei Stunden lang.⁴⁶

Sie werden schon bei Anselms kniffligem Argument gemerkt haben, dass Logik in der mittelalterlichen Philosophie einfach dazugehört, aber auch dass sie dort nicht Selbstzweck ist. Man wusste subtile Unterscheidungen und Argumente zu schätzen: Wenn etwa der um 1300 wirkende **Duns Scotus** für die Texte, mit denen er verteidigt, dass echte Freiheit, Freiheit zum Irrationalen sein muss, *doctor subtilis* genannt wurde, so war das keine Abwertung, sondern ein Ehrentitel.

Auch bei Ockham ist Logik alles andere als Selbstzweck: seine "Summe der Logik" lässt sich als logische Analyse der Sprache im Sinne einer ganz bestimmten sprachphilosophischen Position im sogenannten Universalienstreit auffassen - ich werde noch ganz kurz darauf zurückkommen. Wie "modern" Ockham ist sieht man, wenn man sein berühmtes, später "Ockhamsches Rasiermesser" genanntes Ökonomieprinzip einmal im Kontext seines Gesamtansatzes betrachtet. Die meist zitierte, bei Ockham aber *nicht* überlieferte Fassung lautet:

Pseudo-Ockham

Entia non sunt multiplicanda sine necessitate⁴⁷

Entitäten sollten nicht über die Notwendigkeit hinaus vermehrt werden.

Die originale Formulierung lautet:

"Ockhams Rasiermesser"

Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.

Überflüssigerweise wird etwas durch mehrere gemacht, was durch weniger gemacht werden kann.⁴⁸

⁴⁵ Dazu B.Mojsisch, Meister Eckhart, Hamburg (Meiner) 1983, Abschnitt 5.2.4.3. und die grossartige Würdigung Eckharts als Sprachschöpfer bei Mauthner, Artikel "Mystik".

⁴⁶ Standardwerke zur Information: Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Discovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600, Cambridge (Cambridge University Press), 1982; I.M. Bochenski, Formale Logik, Freiburg / München 1978⁴; W. + M. Kneale, The Development of Logic, reprint with corrections, Oxford (Clarendon) 1986; sehr empfehlenswert: Arthur Prior, Artikel "Traditional Logic" in der Encyclopedia of Philosophy" (Paul Edwards Hg.); für einen Eindruck anhand eines Spezialproblems ist vielleicht interessant: N.Strobach, Die Analyse von 'Anfangen' und 'Aufhören' und das Wort 'unmittelbar' (immediate) in der mittelalterlichen Logik; H.Keffers, Wozu eine Formalisierung mittelalterlichen Gedankengutes? Darstellung anhand der Logiktraktate 'De Obligationibus', beide in: G.Leibold / W.Löffler (Hg.), Vorträge des 5. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck, 1.-4- Februar 1998, Wien (Hölder / Pichler / Tempsky)1999, Band 2, S.193-207 bzw. 179-192.

⁴⁷ Belege bei Beckmann, S. 43.

Auf die feinen Unterschiede zwischen Pseudo- und Originalformulierung soll es jetzt nicht ankommen. Interessant ist der *Status* des Rasiermesser-Prinzips: Ockham fordert, dass eine *Theorie* in dem Sinne möglichst sparsam sein soll, dass sie so wenige Prinzipien und so wenige Sorten von Dingen annimmt wie möglich. Zugleich ist es aber nach Ockhams Meinung möglich, dass die Natur viel komplizierter ist, als wir uns das je vorstellen können. Denn warum hätte Gott ein möglichst elegantes Universum schaffen sollen? Weil er es nicht komplizierter konnte? Oder weil er nicht komplizierter durfte? Beides würde, so meint Ockham, dem Gedanken widersprechen, dass Gott allmächtig ist.⁴⁹ In diesem Kontext ist das Ökonomieprinzip viel weniger trivial als es zunächst erscheint: *Obwohl* die Wirklichkeit vielleicht unendlich kompliziert sind, sollen wir uns um elegante Theorien bemühen. Woraus folgt, dass es gar nicht Sache der Wissenschaft ist, die Wirklichkeit so beschreiben, wie sie ist, sondern wie sie möglichst fassbar ist. Heute nennt man diese Position wissenschaftstheoretischen Antirealismus.⁵⁰

3. Petrus Abaelard und die Entwicklung der scholastischen Methode

3.1. Warum Abaelard?

Fragt man sich, unter welchen Bedingungen das philosophische Fragen in der zentralen Epoche der mittelalterlichen Philosophie seinen Weg zur Schulphilosophie gefunden hat, so stösst man zu Beginn des 12. Jahrhunderts auf einen Philosophen, den ich so faszinierend finde, dass ich ihn als Beispiel ausgesucht habe, zu dem ich ein wenig mehr sagen sollte: Petrus Abaelard.

Warum gerade Abaelard? Zwei Gründe:

1. Abaelard hat eine besonders interessante Position in einer der zentralen philosophischen Debatten des Mittelalters, dem sogenannten Universalienstreit.
2. Es gibt zwei Texte - einer mit grosser Wahrscheinlichkeit, einer mit Sicherheit von Abaelard -, an denen sich das Selbstverständnis der mittelalterlichen Philosophie und ihre Entwicklung zur Schulphilosophie auf besonders konkrete Weise zeigt:
 - Der Abaelard zugeschriebene autobiografische Brief *historia calamitatum mearum*, "Geschichte meiner Niederlagen"
 - Abaelards Buch *Sic et non*, "Ja und nein".

3.2. Die *historia calamitatum* Teil 1

Ich werde die *historia calamitatum*⁵¹ im folgenden so behandeln, als sei sicher, dass sie von Abaelard selbst stammt. Für die philosophisch wichtigen Passagen stimmt das wohl. Und was biografische Details angeht, so finde ich es ziemlich egal, ob alles selbst von Abaelard

⁴⁸ Summa Logicae I 12, Übersetzung: R. Imbach.

⁴⁹ Vgl. Beckmann S. 36 - 47, bes. S. 43 mit Bezug auf die Opera Theologica (New York 1974-88), Bd. III, S. 432 und Bd. IX, S. 450.

⁵⁰ Vgl. z.B. van Fraassen, The Scientific Image, Cambridge / Mass. 1980.

⁵¹ zitiert nach: Petri Abaelardi abbatis Rugensis opera omnia, Patrologia Latina (Hg. J.-P. Migne) Band 178, Paris 1855. Übersetzung: Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise mit der Leidensgeschichte Abaelards, aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Dr. P. Baumgärtner, Stuttgart (Reclam), 1894. Seitenzahlen i.f. nach dieser Übersetzung.

stammt.⁵² Denn selbst wenn das eine oder andere eine Ausschmückung aus dem 13. Jahrhundert ist, so ist es auf jeden Fall noch als Information interessant, wie ein Philosoph im Mittelalter gesehen wurde, kurz: als kulturhistorisches Dokument.

Abaelard berichtet: Obwohl (im Jahre 1079) als erster Sohn eines Ritters geboren beschließt er, nicht selbst Ritter, sondern Wissenschaftler zu werden: Statt des Turniers mit Waffen reizt ihn das Turnier mit Meinungen: die *disputatio* (19f). Deshalb studiert er in Paris, wie üblich zunächst Philosophie, dann Theologie. Schon der Vergleich mit dem Turnier ist ziemlich aufschlussreich. Philosophie wird als eine Art streng geregeltes und im Geiste des ritterlichen fair play ausgetragenes geistiges Kampfspiel angesehen. Eine umstrittene Meinung steht zur Debatte und wird mit Argumenten pro und contra diskutiert. Wer sich schlecht schlägt, kann sich kräftig blamieren (20-25). So geschieht es etwa Abaelards akademischem Lehrer **Wilhelm von Champeaux**, der von seinem Schüler zur Revision seiner Position im Universalienstreit gezwungen wird. Die Wiedergabe von Wilhelm Position bei Abaelard ist nicht sehr klar, aber jedenfalls scheint sie ihm nicht nominalistisch genug gewesen zu sein. Damit stellt sich natürlich die Frage, um was es eigentlich im **Universalienstreit** geht und was mit einer **nominalistischen** Position gemeint ist.

3.3. Exkurs: Der Universalienstreit

Der Universalienstreit lässt sich beschreiben als die sprachphilosophische Fortsetzung der grossen Kontroverse zwischen Platon und Aristoteles über die Frage, ob man platonische Ideen annehmen sollte oder nicht.

Seit einigen Jahrzehnten werden unglücklicherweise oft auch Zahlen und Mengen als "Universalien" bezeichnet,⁵³ aber die Diskussion um deren Status hat mit dem Universalienstreit im traditionellen Sinn nichts zu tun. Eine Schwierigkeit beim Universalienstreit ist, dass man ihn nur schwer positionsneutral referieren kann, besonders, wenn man das Wort "Universale" benutzt, denn dann muss man sagen, was das sein soll, aber gerade darum geht ja die Auseinandersetzung (ich werde das Wort deshalb, ausser in Zitaten, nicht benutzen).

Das Problem ist, einfach ausgedrückt, folgendes: Offensichtlich gibt es Wörter, die wir mit bezug auf mehr als einen Gegenstand gebrauchen können. Dazu gehören die meisten Adjektive, philosophisch relevante wie "gut" und "schön", aber auch Farbwörter wie "rot" oder biologisch klassifizierende Wörter wie "Mensch" oder "Säugetier". Wie lässt sich nun erklären, wie solche Wörter in ihren typischen Kontexten funktionieren, in Sätzen wie

"Walter ist (ein) Mensch" ?

Ein klassischer **Platon**-Anhänger würde sagen:⁵⁴

- Das Wort "Walter" ist der Name eines Gegenstandes, nämlich des konkreten raumzeitlichen Individuums Walter.

⁵² Zur Frage der Echtheit vgl. S / I S. 111. Skeptisch auch gegenüber der *historia*: Flasch MA, S.213f.

⁵³ W.V.O. Quine, Word and Object, Cambridge / Mass. 1960, Kap.7.

⁵⁴ Textausschnitte im Internet unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/arist/PLATON.html>.

- Das Wort "Mensch" ist ebenfalls der Name eines Gegenstandes, nämlich der selbständig und in höchstem Grade existierenden, nicht sinnlich wahrnehmbaren, unveränderlichen, ewigen, nicht räumlichen Idee des Menschen.

- Das Wort "ist" drückt aus, dass der "Walter" genannte Gegenstand an der Idee des Menschen teilhat.

Was **Aristoteles** zu dieser Analyse zu sagen hat, teilt sich in eine klare und eine unklare Hälfte. Klar ist, dass er es absurd und überflüssig findet, dass eine biologische Art noch einmal extra unabhängig von ihren Exemplaren als Idee existieren soll.⁵⁵ Unklar ist, was er stattdessen für richtig hält. Es ist *so* unklar, dass sich der im 3. Jahrhundert lebende Neuplatoniker **Porphyrios** in seiner berühmten Einleitung zur Kategorienschrift des Aristoteles schlicht weigert, zu dem Problem Stellung zu beziehen. Allerdings tut er das auf sehr interessante Weise:

Was nun gleich die [...] Arten angeht, ob sie selbständig sind oder ob sie einfach auf bloßen Gedanken beruhen; ob sie, falls sie selbständig sind, körperlich sind oder aber unkörperlich; und ob sie getrennt [von ihren Exemplaren] oder aber nur in Wahrgenommenem oder in Zusammenhang damit bestehen - so lehne ich es ab, darüber zu reden, angesichts der Tiefe einer solchen Abhandlung, die eine andere, größere Erörterung nötig hätte.⁵⁶

Damit sind einige systematische Optionen in der Welt. Stellen wir uns nun vor, dass ein mittelalterlicher Philosoph zum Schulgebrauch einen *Kommentar* zu Boethius' lateinischer Übersetzung der Einleitung des Porphyrios zur Kategorienschrift des Aristoteles schreiben sollte (eine ganz übliche Textsorte, von der auch von Abaelard ein Beispiel überliefert ist⁵⁷). Er durfte sich herausgefordert fühlen, bei der Kommentierung dieses Satzes Position zu beziehen. Und zwar sowohl in bezug darauf, was er für Aristoteles' Meinung hielt, als auch in bezug darauf, was er selbst für korrekt hielt.

Heute würde man wohl sagen, Aristoteles habe nicht bestreiten wollen, dass es so etwas wie die Art Mensch wirklich gibt. Er sei zwar davon ausgegangen, dass die Art existiere, aber eben nicht selbständig, neben ihren Exemplaren, wie Platon meinte, sondern irgendwie *in* den Exemplaren. Damit schliesst man sich weitgehend einer auch schon im Mittelalter vertretenen Aristoteles-Interpretation an, auf die man oft mit dem Schlagwort *universalia in rebus* - "die Universalien (sind) *in* den Dingen" - anspielt. Liest man Aristoteles so, so ist er gar nicht so sehr weit von Platons Position entfernt.

Aber das ist nicht die einzige Möglichkeit, wie man Aristoteles' Äusserungen zu diesem Problem lesen kann. Einige mittelalterliche Philosophen haben - in verschiedener Ausprägung - eine viel radikalere Aristoteles-Lesart vertreten bzw. selbst eine viel radikalere Position befürwortet. Diese Position wird "Nominalismus" genannt, womit erst einmal nur gesagt ist, dass ihre Vertreter nicht die Seite der Dinge, sondern die Seite der "Namen", also der Sprache betonten. Die deutliche Entwicklung des Nominalismus als Alternative zum Begriffsrealismus

⁵⁵ Metaphysik I 9, Ausschnitte unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/arist/alpha2.html>.

⁵⁶ Porphyrios *Isagogê* Kap.1, Übersetzung in Anlehnung an Rohlfes (vgl. FN 4).

⁵⁷ Nämlich die *Glossulae super Porphyrium*, ediert in: B.Geyer, *Petrus Abaelards Philosophische Schriften*, Münster 1919-1933 (Bäumker-Studien Band 21). Übersetzung in H.U.Wöhler, *Texte zum Universalienstreit*, Berlin 1982.

ist ein sehr origineller Beitrag des Mittelalters zur Sprachphilosophie.⁵⁸ Sehr kurz kann man sagen, dass sich Nominalisten in folgendem einig sind:

Nominalismus: Der kleinste gemeinsame Nenner

Auf seiten der Dinge gibt es so etwas wie 'die Art Mensch' bzw. die 'Eigenschaft, Mensch zu sein' überhaupt nicht (weder *über* noch irgendwie *in* ihnen).

Es gibt nicht Etwas, das verschiedene Menschen gemeinsam "haben" -

Sie sind sich einander einfach bloss ähnlich.

Das gibt *uns* Anlass, auf sie mit demselben Wort, z.B. "Mensch", Bezug zu nehmen.

Die radikalste Ausprägung dieser Position wurde von einem gewissen **Roscelin von Compiègne** vertreten, bei dem Abaelard offenbar auch studiert hat. Leider ist von ihm selbst nichts ausser einem ziemlich unergiebigem Brief an seinen Ex-Schüler überliefert, in dem er sich in einer ziemlich gemeinen Anspielung über einen Unfall Abaelards lustig macht,⁵⁹ von dem gleich noch die Rede sein wird. Berühmt ist die Erinnerung Anselms von Canterbury an Roscelin, dieser sei ein typisches Beispiel für

...die Ketzer, die die universalen Substanzen für nichts als einen Hauch der Stimme (*flatus vocis*) hielten.⁶⁰

Man sieht daran zunächst, dass Anselm offenbar selbst an die Existenz von Arten auf seiten der Dinge glaubte, also kein Nominalist war. Wie Roscelin wohl darauf gekommen ist, zu behaupten, was Anselm ihm vorwirft, sieht man an einer Stelle bei Abaelard,⁶¹ an der er etwa folgendes Argument referiert:

Aristoteles, nominalistisch interpretiert

Aristoteles schreibt, dass Arten von Einzeldingen *ausgesagt* werden.

Mit etwas, was *ausgesagt* wird, kann nur ein Element der Sprache gemeint sein.

Also sind 'Arten' bei Aristoteles bloss Elemente der Sprache, nichts in den Dingen.

Man muss als Zusatzannahme nur noch eine Art Mini-Sprachtheorie hinzufügen, um bei der Position anzukommen, die Anselm Roscelin vorwirft:

Reduktionistische Sprachtheorie (Roscelin)

Sprache ist nichts als gewisse mit Kehlkopf, Lippen und Zunge erzeugte Schallwellen in der Luft.

Das ist nun nicht gerade plausibel. Aber man kann ja Nominalist sein und auch Aristoteles nominalistisch lesen, ohne Roscelins Sprachtheorie zu haben. Man kann auch eine andere

⁵⁸ Lit.: J.Reiners, Der Nominalismus in der Frühcholastik, Münster 1910 (Bäumker-Studien VIII,5).

⁵⁹ Text: ediert bei Reiners, Hinweis auch bei Russell, History of Western Philosophy, S.428.

⁶⁰ De Incarnatione Verbi 256A, zit. nach Reiners S.28.

⁶¹ Liber divisionum 471, nach Reiners S.38.

Sprachtheorie vertreten. Genau das tut Abaelard, denn Roscelins Nominalismus ist ihm zu radikal. An vielen Stellen⁶² scheint es so zu sein, dass Abaelard stattdessen folgende Zusatzannahme befürwortet:

"Konventionalistische" Sprachtheorie (Abaelard)

Sprache besteht aus gewissen mit Kehlkopf, Lippen und Zunge erzeugten Schallwellen in der Luft, die durch konventionelle "Einsetzung" (*institutio*) Bedeutung haben.

Abaelard betont damit den sozialen Charakter der Sprache, und eine jüngst erschienene gründliche Interpretation seiner Texte zum Universalienstreit kommt zu dem Ergebnis, Abaelard habe im wesentlichen schon die Sprachspiel-Theorie des späten Ludwig Wittgenstein vertreten.⁶³ Ich bin mir nicht ganz sicher, ob Abaelard so radikal ist, aber Parallelen lassen sich nicht leugnen.

Eine andere Sprachtheorie, die man im Rahmen des Nominalismus vertreten kann, ist die folgende:

"Konzeptualistische" Sprachtheorie (Ockham)

Sprache besteht eigentlich aus Begriffen (*conceptus*) im Kopf, die konventionellerweise von gewissen mit Kehlkopf, Lippen und Zunge erzeugten Schallwellen in der Luft repräsentiert werden.

Vergleicht man die beiden letztgenannten Theorien unter Berücksichtigung des Ockhamschen Ökonomieprinzips, so wird man sagen: Gegenüber der konventionalistischen Sprachtheorie hat die konzeptualistische den Nachteil, eine Sorte von Entitäten mehr anzunehmen, nämlich Begriffe. Es scheint daher auf den ersten Blick unverständlich, dass ausgerechnet Ockham selbst die konzeptualistische Sprachtheorie vertreten hat.⁶⁴ Doch vielleicht hat die konzeptualistische Theorie gegenüber der konventionalistischen auch einen grossen Vorteil. Man kann mit ihr nämlich erklären, was eigentlich bei einer *Übersetzung* z.B. vom Französischen ins Deutsche geschieht, nämlich die Ersetzung der in Frankreich für die Repräsentation eines Begriffes üblichen Schallwellen durch die in Deutschland für die Repräsentation desselben Begriffes üblichen Schallwellen. In puncto Übersetzungstheorie muss der Konventionalist also auch etwas zu bieten haben. Man will ja nicht nur eine sparsame Sprachtheorie haben, sondern auch eine leistungsfähige. Damit sind wir philosophiehistorisch ungefähr im Jahr 1960 angelangt, nämlich bei Willard Van Orman Quines "Word and Object",⁶⁵ und es sollte ja eigentlich ums Mittelalter gehen...

⁶² Vgl. die Texte, besonders die Ausschnitte aus den Glossulae super Porphyrium, in Wöhler, Universalienstreit.

⁶³ Hermann Weidemann, Abaelards Lösung des Universalienproblems, in: G.Leibold / W.Löffler (Hg.), Vorträge des 5. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck, 1.-4. Februar 1998, Wien (Hölder / Pichler / Tempsky)1999, Band 2, S.50-63.

⁶⁴ Vgl. Summa Logicae II und I3 mit kurzer Einführung in der von Imbach herausgegebenen kleinen Sammlung bei Reclam und die Ausschnitte unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/mittelalter.html>.

⁶⁵ Vgl. dort das 2. Kapitel.

3.4. Die *historia calamitatum* Teil 2

Also zurück zur *historia calamitatum*. Abaelard setzt sich im Universalienstreit und auch als Theologe durch und ist einige Jahre lang der akademische Superstar von Paris. Er hält sich für den Größten und mußte, wie er im Rückblick meint, von Gott bzw. dem Schicksal (*fortuna*) erst einmal von seiner Überheblichkeit (*superbia*) und Zügellosigkeit (*luxuria*) geheilt werden. Die Zügellosigkeit hat vor allem etwas mit **Heloise** zu tun.

Abaelard begründet genau, warum er sich zielstrebig an die 17-jährige Nichte des Domherrn Fulbert, heranmacht: Sie ist nicht nur schön, sondern auch gebildet, so daß man sich - selbst wenn man getrennt ist - praktischerweise Briefe schreiben kann. Der geizige Fulbert ist begeistert, als ausgerechnet der berühmte Abaelard in seinem Haus, wohl auf der Île de la cité im Schatten von Notre Dame (natürlich der Vorgängerbau der heutigen Kathedrale!), zur Miete wohnen will und anbietet, obendrein noch kostenlos als Hauslehrer für Heloise zur Verfügung zu stehen.

Es kommt, wie es kommen muß. Nach einigen Monaten merkt selbst Fulbert, was los ist, woraufhin Abaelard aus dem Haus geworfen wird. Sein Ruf hat gelitten. Die Liebenden sind getrennt. Und: Heloise ist schwanger. Abaelard entführt sie und bringt sie aufs Land zu seiner Schwester, wo das Kind zur Welt kommt. Man verhandelt, und das Ergebnis ist schliesslich: Abaelard heiratet Heloise, dies aber heimlich. Offenbar wäre es für einen Philosophiedozenten skandalös gewesen, offiziell verheiratet zu sein.

Heloise ist gegen die Heirat. Sie will lieber Abaelards Geliebte bleiben, ohne ihn zu heiraten. Und so begründet sie in einer sehr gebildeten Entmutigungsrede (*dehortatio*), wieso es für einen Philosophen absurd ist, zu heiraten:

Schüler und Kammerzofen, Schreibtisch und Kinderwagen! Bücher und Hefte beim Spinnrocken, Schreibrohr und Griffel bei den Spindeln! Wer kann sich mit Betrachtung der Schrift oder mit dem Studium der Philosophie abgeben und dabei das Geschrei der kleinen Kinder [oder] den Singsang der Amme, der sie beruhigen soll, [...] hören? Wer mag die beständige widerliche Unreinlichkeit der Kinder gern ertragen? Reiche Leute wissen sich in dieser Beziehung zu helfen, das gebe ich zu [...]. Allein die Lage der Philosophen ist eine andere als die der Reichen und wiederum: wer nach irdischen Schätzen trachtet und in die Sorgen dieser Welt verwickelt ist, hat keine Zeit für göttliche oder philosophische Dinge. (131 B-C / 34f)

Tatsächlich waren ja die meisten Philosophen des Mittelalter ja auch Mönche. Doch Abaelard lässt sich nicht warnen, und Heloise bleibt letztlich keine Wahl. Das Kind bleibt auf dem Land, die beiden heiraten (wohl im Jahre 1108) in Paris. Beide wohnen getrennt, Heloise wieder bei Fulbert. Der erzählt gegen die Abmachung von der Heirat herum, Heloise leugnet die Heirat ab, Fulbert verprügelt sie. Abaelard läßt Heloise zu ihrem Schutz in das Kloster bringen, in dem sie erzogen wurde. Um der Tarnung willen trägt sie dort auch Nonnentracht. Als Fulbert hört, daß Heloise in Nonnentracht im Kloster ist, meint er, Abaelard habe sie als Nonne ins Kloster gesteckt, um sie loszuwerden, und dreht durch. Er beauftragt einige finstere Gesellen, ihn zu überfallen, und es kommt zum Showdown:

Nachdem sie meinen Diener durch Geld gewonnen hatten, nahmen sie eines Nachts, als ich ruhig in meiner Kammer schlief, die denkbar grausamste und beschämendste Rache an mir, so daß alles darüber entsetzt war: sie beraubten mich des [Teils meines Körpers]⁶⁶, womit ich begangen hatte, worüber sie klagten. (38 / 134B)

Abaelard überlebt das einschneidende Ereignis und geht danach - zugegebenermaßen ohne rechte Überzeugung - ins Kloster, um seine Ruhe zu haben. Auch Heloise läßt sich nicht davon abhalten, für immer ins Kloster zu gehen. Unter schwierigsten Bedingungen schreibt er ein Buch "De unitate et Trinitate", also zum heiklen Thema der Vereinbarkeit der Einheit Gottes und der Trinität. Das Buch ist ein voller Erfolg.

Doch Abaelards alte Feinde schalten den Erzbischof ein, und Abaelard wird eingeladen, doch bitte samt Manuskript auf dem Konzil von Soissons zu erscheinen. Der Ketzerprozess dort hat nichts von den pogromartigen Hexenprozessen vor allem des 16. und 17. Jahrhunderts, die man als Massenphänomen zu Unrecht mit dem Mittelalter assoziiert.⁶⁷ Es gibt ein geregeltes *Procedere* und gewisse Standards der *fairness* (gegen die die fieseren Ankläger natürlich dauernd verstossen, aber immerhin: es gibt die Standards); es gibt Fürsprecher, Abaelard kann sich verteidigen, sein Buch wird aufmerksam gelesen und die Urteilsbegründung ist rein formal: das Buch wird verurteilt, weil für seine Veröffentlichung keine päpstliche Genehmigung vorgelegen habe. Der Prozess macht etwas den Eindruck eines organisationsinternen Disziplinarverfahrens auf Leitungsebene; nichtsdestotrotz endet er ziemlich übel: Abaelard muss sein Buch eigenhändig verbrennen und dabei auch noch statt eines selbstverfassten Glaubensbekenntnisses das offizielle Credo aufsagen, was, so beklagt er sich, doch jedes Kind gekonnt hätte.

Der Rest der Geschichte ist kaum weniger abenteuerlich: Abaelard gründet eine Art Hüttendorf für philosophierende Aussteiger, das sich zum florierenden Kloster entwickelt und in dem Heloise später Äbtissin wird; er erwägt die Auswanderung ins muslimische Spanien, wird dann aber Abt eines anderen Klosters in der Bretagne, wo ihn die Mönche, die dort mit ihren Freundinnen wohnen, wegen seiner Sittenstrenge hassen, versuchen, ihn mit vergiftetem Abendmahlswein loszuwerden usw. usw.

Zur Abrundung des biografischen und kulturgeschichtlichen Intermezzos sollte ich noch zweierlei hinzufügen:

- 1) Abaelard hat später noch einmal Pech und gerät ein weiteres Mal in die Mühle eines Ketzerprozesses, bevor er 1142 auf dem Weg zu - immerhin! - einer Art Revisionsverhandlung stirbt.⁶⁸
- 2) Heiss umstritten ist die Echtheit einer Sammlung von Briefen zwischen Abaelard und Heloise, die seit dem 13. Jahrhundert mit der *historia calamitatum* eine editorische Einheit bilden. Diese Briefe werden seltsamerweise oft als Liebesbriefe angesehen, obwohl sie genau das Gegenteil sind, nämlich Anti-Liebesbriefe: Sie sind allesamt im Rückblick geschrieben, als die beiden schon Abt und Äbtissin sind und bilden eine Therapie ab, in der Heloise durch

⁶⁶ So im Original "corporis mei partibus amputatis" (Baumgärtner übersetzt etwas abmildernd).

⁶⁷ Zum Vergleich z.B. die anschauliche Schilderung des Prozesses gegen die Mutter des Astronomen Johannes Kepler in: Arthur Koestler, *The Sleepwalkers*, übers. v. W.M. Preichinger als "Die Nachtwandler", Wiesbaden (Emil Vollmer Verlag) 1959, S. 390-394.

⁶⁸ Vgl. das Vorwort bei Baumgärtner S.14, vgl. auch S / I S. 140-144.

gute Argumente Abaelards langsam von ihrem Verlangen nach ihm geheilt wird.⁶⁹ Das spricht nicht gerade für die Echtheit, ist aber wiederum kulturhistorisch nicht ganz uninteressant.

Die philosophiehistorisch spannendste Stelle der *historia calamitatum* ist, wie ich finde, ein kleiner Wortwechsel Abaelards mit einem seiner Ankläger auf dem Konzil von Soissons:

Nach einigen einleitenden höflichen Redensarten sagte er, eine Stelle in meinem Buch habe ihn befremdet [...] Unverzüglich antwortete ich ihm:

"Ich werde dafür Gründe vorbringen (*rationem proferam*), wenn Ihr wollt."

"Menschliche Gründe (*rationem humanam*)", sagte er, "oder der Sinn, den *wir* dort hineinlegen (*sensum nostrum in talibus*), kümmern uns in solchen Sachen nicht, sondern allein die Worte der Autorität (*auctoritatis verba solummodo*)."⁷⁰ (147D - 148A)

Nach kurzem Blättern kann Abaelard zeigen, dass er die problematische Meinung mit einem Augustinus-Zitat belegt hat. Der Ankläger ist blamiert. Abaelard hat das nicht gerade geholfen. Philosophiehistorisch ist dieser Wortwechsel so spannend, weil er in geradezu grellem Licht den Gegensatz den Konflikt von Autorität der als heilig angesehenen Schriften und der Vernunft im Mittelalter sichtbar macht. Der Ankläger pocht auf die überlieferten Autoritäten, also auf die Worte der Bibel und der Kirchenväter und meint, man könne, wenn man sich nur daran halte, auf den Gebrauch der fehlbaren menschlichen Vernunft verzichten. Für ihn ist es eine Frage des Entweder - Oder: Entweder man hält sich an die Autoritäten oder man fängt an, haltlos zu vernünfteln. Vorläufig spielt Abaelard das Spiel mit und blättert nach dem passenden Zitat. Doch das ist eine vorläufige, defensive Antwort.

3.5. "Sic et Non"

Die definitive offensive Antwort auf den Ankläger von Soissons hat Abaelard (ob geplant oder nicht) anderswo gegeben: in seinem Buch "Sic et non" - "Ja und Nein".⁷¹ "Sic et non" ist, soweit ich weiss, bis heute nicht in eine moderne Sprache übersetzt worden, und das wäre auch eine ziemliche langweilige Sache, denn das Buch besteht bis auf das Vorwort komplett aus Zitaten aus der Bibel oder aus Schriften der Kirchenväter. Das Vorwort beginnt mit einer Ermutigung zum zweifelnden Fragen:

[Der] scharfsinnigste aller Philosophen selbst, Aristoteles, [...] ermutigt Studierende, indem er sagt: "Vielleicht ist es auch schwierig, von solchen Sachen sicher etwas zu sagen, wenn sie nicht öfter überlegt werden. An einzelnen davon zu zweifeln wird jedenfalls nicht unnütz sein" (Cat. 8 b 21). Zweifelnd also gehen wir an die Untersuchung; fragend erblicken wir die Wahrheit. Womit zusammenhängt, daß sogar die Wahrheit selbst sagt: "Suchet, so werdet ihr finden, klopft an, so wird euch aufgetan." (Matth.7,7) [...] je mehr [die vermeintlichen Widersprüche] den Leser aufregen und zur Wahrheitssuche motivieren, desto größer wird schließlich die Autorität der Schrift selbst. [...]

⁶⁹ Zur genaueren Begründung dieser These vgl. die ausführlichere Zusammenfassung der *historia* und der Briefe im Internet unter <http://gph013.uni-muenster.de/homepages/nst/veranst/mittelalter/historia.html>.

⁷⁰ Übersetzung nach Baumgärtner leicht abgewandelt.

⁷¹ nach dem lat. Text in Peter Abailard, *Sic et Non*, A Critical Edition by Blanche B. Boyer and Richard McKeon, University of Chicago Press, Chicago and London, 1976. Bibelstellen (etwas anachronistisch) nach revidierter Luther-Übersetzung. Abaelard benutzte natürlich die - tatsächlich alles andere als fehlerfreie - lateinische Standardübersetzung, die Vulgata des hl. Hieronymus.

Was auf das Vorwort folgt, ist eine Zitatesammlung zu 158 Fragen, die eine "Ja oder Nein"-Entscheidung erfordern, wobei sich die Zitate zu widersprechen scheinen. Eine ziemlich willkürliche Auswahl von Fragen zeigt die Breite des Themenspektrums und die Sinnlosigkeit einer klaren Trennung von philosophischen und theologischen Fragen im Mittelalter (probieren Sie mal aus, welche der Fragen Sie als "eindeutig philosophisch", welche als "eindeutig theologisch" und welche Sie als "beides" klassifizieren würden!):

- 28: Daß nichts zufällig geschieht - und, daß doch
- 38: Daß Gott alles weiß - und auch, daß nicht
- 56: Daß der Mensch, wenn er sündigt, seinen freien Willen aufgibt
- 112: Daß für die Taufe einmal Untertauchen (*immersio*) reicht - und auch, daß nicht
- 140: Daß die überlieferten Gesetze nicht vollkommen sind, wie es die des Evangeliums sind - und daß doch
- 154: Daß es erlaubt ist zu lügen - und auch, daß nicht
- 155: Daß ein Mensch aus irgend welchen Gründen Hand an sich legen dürfe - und daß nicht
- 156: Daß aus keinem Grund ein Christ jemanden töten dürfe - und daß doch
- 157: Daß man überhaupt Menschen töten dürfe - und daß nicht.

Greifen wir als Beispiel einen kleinen Ausschnitt von Frage 31 heraus (das Problem kennen Sie, inklusive einer der Antworten, schon von Augustinus her):

- 31: Daß Gott auch Ursache und Urheber der Übel ist - und auch wiederum, daß nicht [Dafür spricht]
- (1) Der Herr [sagt] durch [den Propheten] Jesaia (45:6-7): "Ich bin der Herr, und sonst keiner mehr, der ich das Licht mache *und* schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe *und* schaffe Unheil." [...]
- (12) Und im Handbüchlein (Augustinus, Enchiridion 95-96, PL 40, 276): "Nichts geschieht, ohne daß der Allmächtige will, daß es geschieht..." [...]
- [Dagegen spricht]
- (28) in den "Antworten auf verschiedene Fragen" [schreibt Augustinus]: " [...] Er ist nicht der Urheber des Bösen, weil er von allem was *ist* der Urheber ist, weil es [überhaupt erst] insofern *ist*, als es gut ist [und schlecht nur im Sinne eines Defizits an Sein]." [...]

"Da hast Du Deine Autoritäten", sagt Abaelard so, "jetzt sieh zu, was Du ohne Vernunft damit anfängst! Du brauchst uns!" Denn es geht ihm, wie man am Vorwort klar sehen kann, nicht darum, zu zeigen, dass die Autoritäten sich tatsächlich widersprechen und damit wertlos sind. Was mit den Zitaten los sein könnte, dafür macht Abaelard im Vorwort Vorschläge, die zusammen genommen eine Art Leitfaden der Interpretationsmethodik ergeben. "Schau", sagt er sinngemäss⁷² "vielleicht ist ein Wort doppeldeutig oder altmodisch oder ungenau oder falsch übersetzt oder falsch abgeschrieben oder metaphorisch gebraucht, oder eine Aussage ist nicht das letzte Wort eines Heiligen gewesen, oder wird ihm zu Unrecht zugeschrieben oder ist aus dem Kontext gerissen und ist von ihm eigentlich bloss als Gegenmeinung zitiert worden. Letztlich wird man zeigen können, dass da gar keine Widersprüche sind, und sich mit guten Gründen für Ja oder Nein entscheiden können."

⁷² Vgl. S / I S.115f.

Worauf es Abaelard also ankommt, ist, zu zeigen, dass es ohne vernünftige Interpretation gar nicht geht. Der Ankläger hat sich gründlich geirrt: Die Alternative "Entweder Autoritäten oder Vernunft" stellt sich gar nicht. Damit hat Abaelard viel über das Selbstverständnis seiner Zunft gesagt. Und ein klein wenig genial ist es schon, wenn Abaelard in der ersten Frage den Ansatz von "Sic et Non" selbstreflexiv werden lässt. Sie lautet nämlich:

1: Dass der Glaube des Menschen durch Gründe (*rationibus*) zu festigen (*astruenda*) sei - und auch, daß nicht.

Auch hier gibt es vermeintlich widersprüchliche Aussagen der Autoritäten. Und so ist Vernunft vonnöten, um zu entscheiden, ob die Vernunft dem Glauben helfen kann oder nicht. Man mag das als *Begründung* der Schulphilosophie verstehen.

4. Die scholastische Methode in voller Entwicklung - Thomas v. Aquin und die Form der *quaestio*

Zum Abschluss meines Vortrags möchte ich noch ganz kurz etwas dazu sagen, wie sich die Schulphilosophie im 13. Jahrhundert weiter entwickelt hat und welche besondere Form sie zur Beantwortung von Ja-und-Nein-Fragen gefunden hat. Sie haben sich vielleicht schon etwas gewundert, dass ich den berühmtesten Philosophen des Mittelalters, **Thomas von Aquin** nur hier und da nebenbei erwähnt habe. Wenn ich jetzt nur ganz kurz auf ihn zu sprechen komme, so heisst das nicht, dass er sich in fünf Minuten abhandeln liesse, sondern vielmehr, dass ich über ihn in kurzer Zeit noch viel weniger sagen kann als über die anderen erwähnten Philosophen. Denn fragt man sich, was die Hauptlehre von Thomas ist, und in welchem Text sie sich findet, so fällt die Antwort sehr schwer. Thomas hat sich einfach zu *allem* geäußert.

Seine Leistung liegt vielleicht weniger in inhaltlichen Geniestreichen als darin, dass er für die Behandlung von Fragen methodisch höchste Klarheit erreicht hat, indem er - neben noch heute für Spezialisten lesenswerten Aristoteles-Kommentaren - eine ganz bestimmte Textsorte zu Perfektion gebracht hat: die sogenannte *quaestio*, deutsch einfach "Frage".

Was ist eine *quaestio*? Nun, eine im 13. Jahrhundert übliche Form der Erörterung einer umstrittenen Ansicht war offenbar, dass zwei Disputanten, wie Kläger und Beklagter im Prozess, zunächst ausführlich die pro- und die contra-Argumente vorbrachten, die sich oft auf Autoritäten stützen. Einer vertrat sozusagen die Abaelardsche Ja-Seite und einer die Nein-Seite. Die Aufgabe des *magisters*, nach heutiger Terminologie ein Lehrstuhlinhaber, war es, eine begründete Entscheidung für die eine oder die andere Seite zu fällen, die sogenannte *determinatio magistri*. Eine *quaestio* lässt sich nun auffassen als das Protokoll einer solchen Entscheidung, also als eine Art Urteilsbegründung.⁷³ So ein Protokoll hat ein vom Inhalt unabhängiges Formular, eine ganz bestimmte schematische Form.

Nur dieses festgelegte "Strickmuster" hat es Thomas ermöglicht, sein unglaublich umfangreiches Werk zu hinterlassen. Er starb mit nicht ganz 50 Jahren im Jahre 1274, mehrere Monate nachdem er am 6. Dezember 1273 auf einer seiner rastlosen Europareisen von einer Ausbildungsstätte des Dominikanerordens zur anderen offenbar völlig überarbeitet

zusammengebrochen war. Thomas war also, wenn man die sehr lange Ausbildungsdauer an mittelalterlichen Universitäten berücksichtigt, wohl nicht viel länger als 20 Jahre als Verfasser von eigenen Texten tätig, die er in den Jahren vor seinem Zusammenbruch (wohl einem Schachspieler in der Simultanpartie ähnelnd) mehreren Sekretären zugleich diktiert hat.⁷⁴

Eine *Quaestio* bei Thomas beginnt immer mit der Frage selbst, grundsätzlich einer mit Ja oder Nein beantwortbaren, mit *utrum* - "ob" - eingeleiteten Frage. Schon das klärt, denn so ist nie unklar, worum es genau geht. Im zweiten Schritt sieht man dann schon, für welche Seite er sich entschieden hat. Denn zunächst werden eine Reihe (manchmal über 20) Argumente der Gegenseite in präziser und stärkstmöglicher Form referiert. Entscheidet Thomas die Frage mit "ja" (etwa die Frage "Existiert Gott?"), so wird dieser Abschnitt eingeleitet durch die Formel *videtur quod non* - "Es sieht so aus, dass nicht". Erst wenn die Gegenposition so gut wie möglich dargestellt ist, kommt als Motto für die "richtige Seite" ein kurzes Autoritäten-Zitat, das mit der Formel *sed contra* - "aber dagegen spricht doch" eingeleitet wird. Dieses Zitat hat aber noch nicht etwa die Aufgabe, die Entscheidung zu begründen. Die Begründung erfolgt danach im Herzstück der *quaestio*, dem sogenannten *corpus articuli*, das immer mit den Worten *respondeo dicendum* - "ich antworte auf das Gesagte" beginnt. Auch dort wird viel zitiert, aber immer im argumentativen Zusammenhang und nicht etwa, um einzuschüchtern, und oft genug keine Autoritäten, sondern allein Aristoteles und Averroes, *philosophus* und *commentator*. Den Abschluss der *quaestio* bildet meist eine genaue Widerlegung der zu Beginn angeführten Argumente der Gegenseite unter der Überschrift *ad obiectiones*, "zu den Einwänden".

Ich kann Ihnen nur empfehlen, zu irgendeiner mehr oder weniger philosophischen Frage zum Spass mal eine *quaestio* zu schreiben. Sie werden sehen, dass das eine kolossal gute Übung ist, klare Gedanken zu fassen. Man hat in dieser Form gar keine Chance zu labern. Die Stärke der Gegenseite wird klar, und auch die eigenen Voraussetzungen bleiben immer deutlich sichtbar. Und inhaltliche Voraussetzungen machen wir allemal - genau wie Thomas.

Wenn Sie zu einem systematischen Problem arbeiten, so könnte es sich lohnen, nachzuschlagen, ob es dazu vielleicht in der *Summa Theologiae* oder anderswo bei Thomas eine *quaestio* gibt. Von der Frage ob es Gott gibt, über die Handlungstheorie, das Problem des freien Willens, bis zum Problem des gerechten Krieges oder Fragen der praktischen Ethik - Sie werden eine deutliche und überschaubare Meinung finden, die im besten Sinne *angreifbar* ist. Und wenn Sie etwas weiterblättern, werden Sie vielleicht erstaunt sein, was Sie alles finden. Denn eine der seltsamsten Formen der *disputatio* war die improvisierte *disputatio* zu einer beliebigen Frage aus dem Publikum, einer *quaestio quodlibetalis* - man sieht da wieder ein wenig den sportlichen Charakter einer Disputation. Und während andere Dozenten diese etwas anarchische Veranstaltung, der sie sich von Zeit zu stellen mussten, hassten, weil sie auch immer das Risiko unangenehmer Fragen zu heiklen kirchenpolitischen Themen barg, hatte Thomas offenbar Spass daran, denn von ihm sind verblüffend viele *quaestiones quodlibetales* überliefert. Einen kleinen Eindruck von der *quaestio*-Form bekommt man etwa

⁷³ Zur Entwicklung der *quaestio* aus der *disputatio* S / I, S.147-153 mit weiterer Literatur. Vgl. auch z.B. M.D.Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Graz 1982².

⁷⁴ vgl. die deutsche Ausgabe von J.A.Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino, New York 1974 (übers.v.Gregor Kirstein, Graz 1980), S.275, S.293ff.

(und das ist mein letztes Beispiel) aus folgendem kleinen Ausschnitt aus der *quaestio quodlibetalis* XII 14, Artikel 20, entstanden in Paris um Weihnachten 1270:⁷⁵

Es steht zur Frage, ob (*utrum*) die Wahrheit stärker sei oder aber eher der Wein, der König oder eine Frau.

Es sieht so aus (*videtur quod*),

1. als ob der Wein stärker ist: Denn er verändert den Menschen in erheblichem Masse.
2. Ebenso, als ob der König stärker ist: Denn der zwingt die Menschen zu dem, was am schwersten ist, nämlich sich in Todesgefahr zu begeben.
3. Ebenso auch, als ob die Frau stärker ist: Denn sie beherrscht sogar Könige.

Dagegen spricht (*sed contra*), dass [im AT] bei Esra III, 4 steht, dass die Wahrheit stärker ist.

Ich antworte auf das Gesagte (*respondeo dicendum*),

dass [...] unter den Dingen, die zur Veränderung *bezüglich der körperlichen Disposition* beitragen, der Wein die erste Stelle einnimmt, da er die Zunge löst;

dass unter den Dingen, die zur Veränderung *bezüglich des sinnlichen Verlangens* beitragen, an erster Stelle die Erwartung von Genussreichem steht, und [...] dass also diesbezüglich die Frau stärker ist.

In *praktischen Angelegenheiten* [...] hat der König die grösste Macht.

In *theoretischen Angelegenheiten* ist aber die Wahrheit am höchsten und stärksten.

Nun stehen die körperlichen Kräfte unter den vernünftigen Seelenkräften und die Kräfte der praktischen Vernunft unter denen der theoretischen.

Und daher ist *insgesamt gesehen* die Wahrheit hervorragender und stärker.

Thomas tut, ohne mit der Wimper zu zucken, etwas, was er - ganz in aristotelischer Tradition - auch sonst gern tut: Er differenziert Hinsichten und hierarchisiert schliesslich. Man kann das auch bei anderen Themen machen. Parodiert er seine eigene Methode? Tja, hier passt wohl zu Thomas, was Umberto Eco in "Der Name der Rose" den Novizen Adson über seinen Mentor William von Baskerville sagen lässt:

"Nie merkte ich bei [ihm], wenn er scherzte. [Er] lachte nur, wenn er ernste Dinge sagte, und blieb vollkommen ernst, wenn er vermutlich scherzte."⁷⁶

Als Thomas im Jahre 1321 heiliggesprochen werden sollte, gab es ein Problem:⁷⁷ Ein Heiliger muss wenigstens ein Wunder vollbracht haben, und dazu hat ein Universitätsdozent wenig Gelegenheit. Ein paar fragwürdige Zeugen, die irgendwann einmal durch Berührung von Thomas' Kutte geheilt worden sein wollten, reichten dem *advocatus diaboli*, also dem Kirchenjuristen, der in einem Heiligensprechungsverfahren die Pflicht hat, die Heiligensprechung möglichst zu verhindern, nicht aus. Schliesslich entschied der Papst den Fall mit einem Kompliment für einen Philosophen, von dem Abaelard nicht zu träumen gewagt hätte:

⁷⁵ Lat. Text: S.Thomae Aquinatis Quaestiones Quodlibatales, hg. v. R.P.Mandonnet, Paris 1926. Englische Übersetzung im Internet unter <http://www.aquinasline.com/Topics/aqqq1220.html>.

⁷⁶ Umberto Eco, Der Name der Rose, dt. v. B.Kroeber, München (dtv) 1986, S.540.

⁷⁷ Weisheipl S.315-7.

Tot miracula fecit quot quaestiones determinavit.⁷⁸

Jede quaestio, die er entschieden hat, ist als ein Wunder zu zählen.

Wenn, wie ein oft zitierter Slogan lautet, die mittelalterliche Philosophie die **Magd der Theologie** (*ancilla theologiae*) war, dann war sie - manchmal hoch geschätzt, manchmal verachtet - jedenfalls immer eine ganz schön selbstbewusste, und - zieht man in Betracht, was für sie oft riskiert wurde - offenbar eine sehr reizvolle Magd. Ich würde mich freuen, wenn ich das ein wenig vermitteln konnte. Danke.

⁷⁸ zit. nach Weisheipl, S.316.